

# El debate entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena: las razones de una polémica

María Morrás

Universitat Pompeu Fabra. Facultat d'Humanitats  
Ramon Trías Fargas, 25-27. 08005 Barcelona  
maria.morras@trad.upf.es

Data de recepció: 19/3/2001

## Resumen

El debate entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena sobre cómo debía traducirse a Aristóteles es uno de los episodios más conocidos y estudiados en la historia de la teoría de la traducción en el otoño de la Edad Media. Su interpretación es polémica por los términos en que se estableció el debate en un momento en que el Humanismo se estaba definiendo a través del enfrentamiento dialéctico con el pasado medieval, lo que ha favorecido su enjuiciamiento en época moderna al compás de las opiniones de los historiadores sobre la existencia y características del Humanismo en la Península Ibérica. A la censura de su posición por medievalizante y escolástica ha sucedido una reivindicación de Cartagena por el acierto en sus ideas sobre la traducción. Sin embargo, y pese a la copiosa bibliografía existente sobre este suceso, parece oportuno considerar algunas de sus circunstancias e implicaciones situándolas en su contexto histórico.

**Palabras clave:** Alonso de Cartagena, Leonardo Bruni, teoría de la traducción en el Renacimiento, teoría de la traducción en la Edad Media, Humanismo en España, Aristóteles, Cicerón.

## Abstract

The debate between Leonardo Bruni and Alonso de Cartagena on the way of translating Aristotle is one of the best known and most thoroughly studied episodes of the history of the translation theory in the wane of the Middle Ages. The interpretation itself is also polemic, for the terms in which the debate took place, when the dialectic confrontation of Humanism against the medieval past was at its peak, has led to judge its results according to wavering considerations on the existence of Iberian Humanism. After being condemned as medieval and scholastic, Cartagena's perspective has been vindicated lately because of the insight of his ideas. However, in spite of the great number of works devoted to the study of this event, it seems convenient to reexamine some of its circumstances and implications in order to relocate them in its historical context.

**Key words:** Alonso de Cartagena, Leonardo Bruni, theory of translation in the Renaissance, theory of translation in the Middle Ages, Humanism in Spain, Aristotle, Cicero.

No son muchas las ocasiones en que los traductores medievales dejaron por escrito una auténtica reflexión sobre su quehacer, y aún más escasos son los testimonios en que contrastan entre sí sus ideas y su labor,<sup>1</sup> lo cual no deja de ser algo sorprendente, ya que el reemplazo continuo de viejas traducciones por otras nuevas de los mismo títulos es un fenómeno frecuentísimo en la Edad Media que supone *de facto* el relevo de unos criterios de traducción por otros.<sup>2</sup> La traducción de un texto, literario o no, implica su recepción en un espacio, una lengua y, a menudo también, un tiempo distantes a aquellos que rodearon su creación. Por ello, cada época y cada comunidad de lectores actualiza de acuerdo con unos valores culturales y unos usos lingüísticos propios unas traducciones cuya validez tiene siempre fecha de caducidad. En los siglos que median entre los primeros años del cristianismo y el pleno Renacimiento este proceso de renovación y actualización permanentes es especialmente acusado, porque al entendimiento de la traducción como una forma de divulgación de otra cultura, lo que implica trasladar la obra en cuestión a un contexto diferente, insertándola en unas tradiciones literarias y en un horizonte de pensamiento nuevos, se unen otros factores.

En el otoño de la Edad Media, el renovado interés por la Antigüedad clásica y el nacimiento de una nueva clase de lectores no profesionales dio lugar en la Península Ibérica a una intensa actividad traductora. Pero curiosamente, en esta época en la que el nivel de conocimiento de la lengua latina se ha incrementado y se disponen de más y mejores copias de las obras de la literatura clásica, se produce un fenómeno que, sin ser del todo nuevo, experimenta un auge espectacular. Se trata de lo que podríamos llamar las «versiones en cadena», que se manifiesta de dos modos distintos, pero con una estrecha relación entre sí. Por un lado, se recurre a versiones intermediarias como base para traducir una obra en otra lengua. En el caso de Castilla, por ejemplo, abundan en el siglo xv las versiones de textos latinos basadas en otras preexistentes en catalán, italiano o francés;<sup>3</sup> y hasta entrado el siglo xvi todas las obras en castellano pertenecientes a la literatura griega derivan de versiones latinas debidas a humanistas italianos.<sup>4</sup> Por otro, se actualizan versiones antiguas, poniendo al día su lengua y cotejando muchas veces el texto romançado con el original latino, con el fin de comprobar su exactitud, lo que lleva a modificar en más de una ocasión la lengua y el modo en que el mundo antiguo ha sido transferido.<sup>5</sup> Sin darle el carácter de traducciones nuevas, no son pocos los lectores que realizan en mayor o menor medida una labor similar con las traduc-

1. Los principales textos hispánicos pueden leerse en Santoyo (1988), Vega (1994) y Hernández (1998).
2. Como señala atinadamente Rubio (1997: 202-207).
3. Véanse las cifras y datos que proporciona Faulhaber (1997: 587-597). Un elenco, con algunos errores, de las versiones castellanas basadas en traducciones previas catalanas, Riera (1989: 699-709).
4. Dejamos a un lado, como es natural, las versiones al aragonés emprendidas por encargo de Juan Fernández de Heredia.
5. El caso más conocido para Castilla, por ser confesado por su autor, es el de la actualización llevada a cabo por Nuño de Guzmán de la antigua versión castellana encargada por Sancho IV del *De ira*. Parrilla (1996: 245-255).

ciones, que revisan mientras copian,<sup>6</sup> algo que seguramente hicieron de manera bastante sistemática los primeros impresores con las traducciones medievales que fueron sacando a la luz al filo del quinientos.<sup>7</sup> Las causas para este remozamiento de anteriores versiones hay que buscarlas en el espectacular incremento de la demanda de este tipo de obras por parte de un público lector más avezado en la cultura clásica que las generaciones previas, lo que obliga a echar mano apresuradamente de lo ya existente ante la falta de traductores preparados, y ello pese a que su número es mucho mayor en esta época que en siglos anteriores. No se piense, sin embargo, que tal práctica era exclusiva de la Península.

En Italia, donde se origina una corriente de renovación literaria y pedagógica que se basa, esencialmente, en la recuperación de la latinidad y que después será conocida con el nombre de Humanismo, las circunstancias son algo diferentes. Frente a la eclosión de versiones a las diferentes lenguas vernáculas que se aprecia en la Península y, en menor medida, en Francia o Inglaterra, en Italia el Quattrocento es, sobre todo, el período en que se promueve el conocimiento directo —y la creación— de los textos latinos. Ahora bien, la traducción seguirá siendo durante mucho tiempo la vía habitual de acceso a las obras griegas. No es que éstas no se hubieran vertido al latín en siglos anteriores; al contrario, si bien el número y la calidad de las versiones de textos griegos fueron muy bajos a lo largo de toda la Edad Media, cuando la llegada en 1397 de eruditos bizantinos, con Manuel Crisoloras a la cabeza, hizo posible que los humanistas italianos adquirieran los rudimentos lingüísticos mínimamente necesarios para acercarse a esa parcela hasta entonces vedada de las letras clásicas, procedieron no pocas veces como sus homólogos al otro lado del Mediterráneo, reelaborando versiones previas, y a menudo por razones paralelas: falta de dominio de la lengua de partida y quizá un exceso de prisa. Pero la intención —relegar las antiguas traducciones medievales al olvido— y el espíritu —crear una nueva literatura latina— eran otros muy diferentes.

Uno de los primeros y más conspicuos humanistas, Coluccio Salutati —que desconocía el griego—, reelaboró la versión latina que Simone Autumano había llevado a cabo en 1373 de *Sobre la contención de la ira* de Plutarco,<sup>8</sup> y animó al joven Antoni Loschi —que tampoco dominaba aquella lengua— a que hiciera lo mismo con la *Iliada*.<sup>9</sup> Por su parte, Pier Candido Decembrio en su traducción de la *República* de Platón retoma en gran medida la versión anterior de su padre, Uberto,<sup>10</sup> y, en fin, Leonardo Bruni, a pesar de todas sus declaraciones, que veremos enseguida, no tiene empacho alguno en sacar partido de la denostada versión

6. Aunque es una cuestión prácticamente sin estudiar, porque exige el examen minucioso de la transmisión textual de las traducciones, pueden verse algunos ejemplos en Morrás (1993a, cap. V).

7. Así lo hacen los impresores Joannes Pagniczer y Magno Herbst para publicar en 1501 en Sevilla las versiones citadas de Cicerón realizadas por A. de Cartagena. Véase también Wittlin (1995: 137-156).

8. Los textos han sido estudiados y editados por Di Stefano (1968).

9. En una carta con importantes observaciones sobre el método humanista de traducir que puede leerse en su *Epistolario*, Novati (ed.) (1891-11, vol. II: 354-358).

10. Bottoni (1984).

medieval de la *Ética* aristotélica.<sup>11</sup> Lo que les mueve a todos ellos es el deseo de embellecer el estilo del texto latino, al que prestan una elegancia estilística y un vuelo retórico del que carecían las traducciones medievales, tildadas por los humanistas de rudas y pobres. Pero mientras los dos primeros —como hará Alonso de Cartagena— confiesen su ignorancia del griego y no disimulan que su labor consiste en un *rifacimento*, los dos últimos, que han estudiado la lengua con Crisoloras, proclaman la independencia de sus versiones y no ocultan el claro deseo de emular a sus predecesores e incluso al original griego.<sup>12</sup> La intención que les mueve es revivir la latinidad, pero no solo como instrumento de formación intelectual y moral, sino también como forma de ruptura y diferenciación respecto a la cultura de la Edad Media.<sup>13</sup> Las traducciones pasan así, en Italia y cuando se hacen del griego al latín —dos lengua de prestigio—, de ser instrumento de divulgación de una cultura ajena a convertirse en un *modus operandi* para transferir aquélla dentro de la propia al dotarla de una nueva latinidad.<sup>14</sup>

Es en este contexto donde hay que situar la intensa confrontación, desarrollada entre 1436 y 1439, entre Leonardo Bruni (1370-1444), que llegaría a ser canciller de Florencia, y Alonso de Cartagena (*ca.* 1384-1456), obispo de Burgos, nuncio apostólico y miembro del consejo real de Juan II de Castilla, a propósito de cómo debía traducirse la *Ética* de Aristóteles. Los argumentos del debate se desarrollan de una manera poco común en las reflexiones sobre el quehacer del traductor, a través de la comparación de los méritos —o los deméritos, según el punto de vista— de la traducción medieval y humanista de la obra de Aristóteles. Este hecho, así como las circunstancias que lo rodearon, singularizan la controversia en la historia de la teoría de la traducción, haciendo que su significación rebese ese marco para insertarse en la historia de la cultura.

El debate entre Bruni y Cartagena es en principio el primer hito que marca la extensión de las actividades de los humanistas, hasta principios del Cuatrocientos concentradas en la gramática, la retórica, la literatura y la historia, a la filosofía, que se concreta primeramente en la aplicación de las herramientas filológicas al estudio de Aristóteles. La controversia es, pues, de modo muy evidente, un episodio crucial en la historia de la recepción del filósofo griego, y desde ese punto de vista ha sido estudiada con rigor y exhaustividad.<sup>15</sup> Pero sobre todo, al tratarse de un ataque y una defensa de la antigua traducción medieval frente a la nueva versión salida de la pluma de un humanista, los textos de la polémica han sido leídos como la expresión de la revolución cultural en marcha y la reacción de un representante del estamento más conservador, la Iglesia, aferrado al pasado. Ciertamente, tal interpretación, sesgada ideológicamente y algo anacrónica por contemporánea en su identificación de la novedad con lo positivo, no carece de fundamento, pues no deja de presentar la *querelle* en

11. Según hizo notar Garin (1947-50: 64-65).

12. Al respecto véanse, entre otros, Norton (1984, cap. I); Sabaddini (1900); Chiesa (1987 y 1995); Bertí (1988), y Cortesi (1995).

13. Así lo apunta explícitamente Viti (1998). Desarrollaré este aspecto más adelante.

14. Gualdo Rosa (1985).

15. Franceschini (1955); Garin (1947-50); Kristeller (1962); Scmitz (1983); Wieland (1982).

el sentido que pretendía Bruni: como una muestra de la confrontación dialéctica entre humanistas y escolásticos. Así lo hizo ya su primer editor, A. Birkenmajer, en 1922<sup>16</sup> y es la senda que ha seguido la abrumadora mayoría de los numerosos trabajos posteriores, con frecuencia espléndidos estudios sobre el Humanismo salidos de la pluma de italianistas. En ellos se dibuja a Cartagena como un teólogo defensor del escolasticismo, que sería incapaz de entender la nueva aproximación propugnada por el Humanismo, aferrándose a la conciliación entre aristotelismo y cristianismo.<sup>17</sup> La afirmación hecha por Cartagena de que para leer las obras aristotélicas —no solo para traducirlas— no basta con dominar la lengua y la retórica, sino que hace falta saber filosofía, ha servido de piedra de toque para confirmar su actitud antihumanística.<sup>18</sup> Si bien en varios estudios —de manera ejemplar en el de C. Vasoli— en los que el debate se inserta en un marco más amplio se han matizado algo estas afirmaciones,<sup>19</sup> lo cierto es que entre los estudiosos de la cultura italiana del Quattrocento subsiste una imagen que, simplificando algo, podríamos decir que consiste en presentar a Bruni como paladín del Humanismo y el concepto moderno de la traducción y a Cartagena como obcecado y cerril representante del pasado medieval.

La reacción en el campo del hispanismo al socaire de los nuevos estudios sobre el Humanismo en la Península tardó en llegar, pero su interpretación de la polémica ha sido sustancialmente diferente. En su revisión del episodio, O. Di Camillo en *El humanismo castellano del siglo xv*<sup>20</sup> señaló con acierto que la posición de Cartagena anticipaba una corriente dentro del Humanismo que defendería el valor y la autonomía de la filosofía frente a la filología, sin que ello supusiera renunciar al ideal que veía en la conjunción de retórica y filosofía el paradigma de la sabiduría. Por su parte, otro de los mejores conocedores de la figura de Cartagena y de la influencia de la cultura humanista en la Península Ibérica, J. Lawrance,<sup>21</sup> subrayó que, en efecto, no puede calificarse sin más de escolástica y medievilizante su postura, que con su insistencia en que para traducir a Aristóteles era fundamental saber filosofía además de dominar la lengua griega, había puesto de manifiesto el punto débil del programa de estudios de los primeros y más radicales humanistas. Ambos estudiosos pusieron de relieve, además, lo justo de las objeciones del obispo de Burgos al empleo de términos extraídos de la lengua de Cicerón, inadecuados porque al designar ideas estoicas no servían para recoger la acepción exacta de los conceptos aristotélicos. Estos argumentos han sido desarrollados por T. González Rolán, A. Moreno y P. Saquero en el estudio preliminar a su reciente edición de la *Controversia Alphonsiana*, a los que han sumado otras razones para valorar de modo positivo las ideas de Cartagena.<sup>22</sup> A su parecer, el debate se ver-

16. Birkenmajer (1922: 130).

17. Garin (1947-50); aunque algo más matizada es la opinión también de Fubini (1966).

18. Seigel (1968: 121-133).

19. Vasoli (1991).

20. Di Camillo (1976: 203-226), con argumentos que repite en Di Camillo (1988: 71-75). Véanse, además, Rubio (1952: 553-578); Pagden (1975); Mota (1992: 549-561); Heusch (1996); Nascimento (1998).

21. Lawrance (1990: 224-225).

22. González, Moreno y Saquero (2000: 110-144).

tebraría en torno a tres aspectos básicos: 1) la competencia o dominio de juristas o filósofos acerca de la filosofía moral, 2) la posibilidad de traducir las obras de filosofía como disciplina literaria en cuanto parte integrante de los *studia humanitatis*, o, por el contrario, como disciplina científica y 3) la concepción evolutiva o involutiva de la cultura y la lengua latinas. Los citados estudiosos van desgranando los datos que desmienten algunos de los prejuicios de Bruni, como por ejemplo, el hecho de que en la Italia de los siglos XIV y XV no faltaban los juristas que habían hecho incursiones en disciplinas propias de los *studia humanitatis*, como la filosofía moral y la historia.<sup>23</sup> Pero, sobre todo, defienden desde un punto de vista actual la modernidad y el acierto de Cartagena al diferenciar las exigencias de precisión que comporta la traducción de las obras técnicas o científicas frente al mayor cuidado en la recreación del estilo que ha de caracterizar a las literarias. También les parecen atinadas las observaciones sobre el latín que hace el burgalés, quien considera esta lengua como viva y en constante evolución gracias a la introducción de préstamos no solo provenientes del griego, sino también de las lenguas vulgares, frente al intento de Bruni —compartido por el resto de los humanistas que le precedieron y los que siguieron— de restaurar la pureza de la lengua clásica, bien tomando como modelo a Cicerón, bien adoptando una actitud ecléctica. Aunque son muchas las observaciones iluminadoras que contiene este estudio, el intento de valorar los términos de la polémica desde un punto de vista actual es, a mi parecer, cuando menos cuestionable, pues implica un cierto desenfoque que puede empañar una visión de conjunto sobre un episodio cuya razón de ser y significación hay que buscar en el momento en que se desarrolló. Parece entonces necesario devolver el debate a sus coordenadas históricas e incluso vitales, situando los textos y a sus autores en su horizonte cultural.

De lo expuesto hasta ahora cabe deducir que antes de entrar en el examen propiamente dicho del debate habría que destacar los términos en que se realizó, que acaso han sido a veces pasados por alto por su carácter obvio. En este sentido, quizá lo primero que habría que subrayar es que los textos de la controversia pertenecen a una modalidad, la disputa, que en este caso bordea a ratos la invectiva. No se trata, por tanto, de una reflexión desapasionada sobre el modo de traducir, ni los puntos de vista que se esgrimieron pretendían en principio tener alcance general o formular principios de conjunto, como sucede con tratados sobre la traducción al estilo del *De interpretatione recta* (1420) de Bruni, a pesar de que no carece de cierta intención polémica, o las observaciones de Cartagena al frente de su versión del *De inventione* (1427-31). La intención con que Bruni critica la anterior versión de la *Ética* aristotélica es francamente provocadora, mientras que más didáctico es el propósito con que Cartagena la defiende, si bien su ámbito de difusión transformó su sentido original, como veremos enseguida.

En segundo lugar, y aunque es un aspecto que ha sido muy bien estudiado en la historiografía italiana, merece la pena recordar que, como se ha indicado antes,

23. Pasan por alto, sin embargo, que juristas y médicos eran blanco favorito de los humanistas en cuanto representantes de los saberes especializados, poseedores de un lenguaje oscuro y técnico, que habían dominado las universidades medievales.

nos encontramos ante un episodio de la recepción de la obra aristotélica. Y que Aristóteles será un importante caballo de batalla —sino el más importante, desde luego el más notorio— de los humanistas por arrebatar de manos escolásticas el campo de la filosofía integrándolo en los *studia humanitatis*.<sup>24</sup> De manera, por decirlo así, más oblicua, Bruni y Cartagena ponen sobre el tapete otra cuestión del máximo interés para el humanismo cuatrocentista: la definición del papel de Cicerón como traductor y puente entre el mundo romano y la Grecia clásica, un papel que, cada uno a su manera, ambos autores intentaban encarnar para la cultura de su país. En este sentido, el debate no solo pertenece por derecho propio también a la historia del ciceronianismo, sino que resulta fundamental para aproximarse al descubrimiento de la propia individualidad a través de la autorepresentación por parte de los autores de esta época; en este caso, dibujando la propia imagen a semejanza del paradigma de quien sabe llevar una vida intensamente activa en el terreno político y al tiempo es capaz de llevar a cabo una colosal empresa cultural que personificaba de modo ejemplar Cicerón.

Porque, en relación con los aspectos mencionados, es necesario además tener en cuenta que, como sucede casi siempre en los debates entre intelectuales —de entonces y de ahora—, entraron en juego otros elementos que a menudo hacen difícil separar los prejuicios de las ideas, y dentro de éstas, las que son principales de las accesorias, y las sustanciales de las que son respuesta a unas circunstancias inmediatas. Así, es posible percibir en la polémica entre Leonardo y Alonso la inquina profesional entre juristas y filólogos, la rivalidad nacionalista entre italianos y españoles (con latinos y godos al fondo), el choque entre quien desea romper con el pasado y quien cree necesario mantener un diálogo con él, la susceptibilidad del traductor que se siente acusado de plagio o la competencia por lograr autoridad intelectual y prestigio ante otras gentes del saber. En consecuencia, el debate ilustra en no poca medida cómo la historia de la teoría de la traducción se ha hecho prescindiendo con excesiva frecuencia de los avatares de las reflexiones de los traductores, muchas veces fijadas a un contexto y a unos propósitos polémicos que no siempre han sido suficientemente tenidos en cuenta. No obstante, lo cierto es también que Bruni y Cartagena plantearon por primera vez cuestiones fundamentales en la traducción y, más allá de sus límites, aspectos básicos sobre la naturaleza de la literatura y del lenguaje. En lo que sigue intentaremos desbrozar lo circunstancial de la reflexión y situar ésta en su justo marco.

Que la nueva versión, completada alrededor de 1417, originaría algún tipo de debate era algo que Bruni no sólo podía prever, sino que con bastante probabilidad esperaba despertar, dado el tono belicoso del prefacio que había antepuesto al texto latino de la *Ética*. En él comenzaba y terminaba afirmando que la suya es la primera traducción de la obra del filósofo griego: «He asumido la labor de hacer una nueva traducción, en la que pasando por alto todo lo demás, creo que he conseguido poner por vez primera estos libros en latín, dado que no lo estaban antes»

24. Algo que no se convertirá en hecho hasta el siglo XVII, con la obra de Leibniz. Los avatares de esta historia pueden seguirse en Kraye (1996: esp. 189-200).

(p. 193).<sup>25</sup> Y justificaba tal aserto a partir de dos argumentos: 1) que el antiguo traductor no dominaba ninguna de las dos lenguas implicadas en el proceso de traducción, ni la de partida (el griego) ni la de llegada (el latín): «En efecto, en multitud de pasajes interpreta incorrectamente las palabras griegas y las vierte al latín con tal bisonñez e ignorancia que una torpeza tan grotesca y burda tiene que causar enorme bochorno» (p. 179) y 2) que el antiguo traductor carecía de sensibilidad literaria y dominio lingüístico para reproducir el estilo del original, de una elegancia y una fuerza indiscutibles: «¿Qué diré de la alteración del discurso? No hay nada más confuso, nada más corrompido. Es más, que Aristóteles fue amante de la elocuencia y que conjugó el arte de hablar con la sabiduría es algo que acredita el propio Cicerón en muchos pasajes y lo avalan sus libros, escritos de forma extremadamente esmerada, con enorme pasión por la elocuencia» (p. 181; cf. 193).

Son ideas que Bruni retomaría en su célebre tratado *De interpretatione recta* (ca. 1420),<sup>26</sup> donde todavía resuenan con fuerza los ecos de las primeras reacciones sobre sus ataques contra la traducción medieval.<sup>27</sup> Allí parte de la idea, básica también en el prefacio a su versión y que aparecerá repetida en las cartas donde contesta las objeciones de Cartagena, de que toda traducción implica el perfecto dominio de la lengua de origen y la lengua de llegada: «toda la esencia de la traducción consiste en trasladar correctamente a una lengua lo que se ha escrito en otra. Pero esto, correctamente, no lo puede hacer nadie que no posea un extenso y gran dominio de ambas lenguas» (I.1; cf. I.2, 4).<sup>28</sup> Aunque hoy nos parezca verdad de perogrullo, lo cierto es que la premisa de que para traducir hay que conocer la lengua del original y aquella en que se vierte el texto era algo que no se daba por supuesto ni en la teoría ni en la práctica de la traducción medieval, en la que abundan las protestas de ignorancia lingüística por parte de los romanceadores, lo que el análisis de su labor confirma con creces. Por tanto, con esta sencilla reivindicación de la base filológica que ha de sustentar la tarea traductora, Leonardo Bruni estaba sentando las bases para la moderna teoría de la disciplina.

25. La cantidad y calidad de la bibliografía sobre el tema hace innecesario que se aborden aquí los detalles de su contenido y desarrollo, que han sido revisados por extenso en la ed. cit. de T. González Rolán, A. Moreno y P. Saquero, que a los textos publicados por Birkenmajer han añadido las cartas intercambiadas por Cartagena y Decembrio, también con traducción. De ahora en adelante citaré por esta edición sin más indicación que el número de página de donde tomo las citas, con algunos pequeños cambios en la traducción de los textos latinos.

26. Cito por capítulo y párrafo según la edición de Baron 1928 (repr. 1969), que ha servido de base a las restantes. Puede leerse acompañada de traducción en Pérez González (1998), con alguna reflexión añadida en Pérez González (1996: 377-384). Sobre la teoría de la traducción en Bruni es imprescindible Harth (1968), que hay que contrastar con la práctica, examinada en Gerl (1981), y con respecto a Platón, Hanskins (1994).

27. Las concomitancias entre el prefacio a la *Ética* y el *De interpretatione recta* son numerosísimas y comprenden también el capítulo II, de las críticas a los romanceamientos medievales, centrados en este caso en la versión medieval de la *Política* del filósofo griego, que critica en términos muy parecidos a los ya empleados para la *Ética*.

28. Cf. «el conflicto de toda traducción es el conflicto de una lengua respecto a otra» (carta a Pizzolpasso, p. 275).



Pero para el florentino la filología abarcaba más que el puro conocimiento lingüístico. Traducir correctamente quiere decir para él también reproducir el estilo del original, conservando su fuerza retórica, esto es, el ornato literario y el ritmo (I.5-9, 11-13, 17): «Este es, pues, el método óptimo para traducir: conservar lo mejor posible la forma del estilo original, de manera que las palabras no se aparten de su sentido ni el brillo y la belleza del estilo falten en las propias palabras» (I.8). Ello exige, naturalmente, adaptarse a la modalidad expresiva característica de cada escritor, «como la ampulosidad y abundancia en Cicerón, la sequedad y brevedad en Salustio, una sublimidad algo áspera en Tito Livio» (*loc. cit.*), lo que ejemplifica citando por extenso varios pasajes de sus propias traducciones del griego: del *Fedro* de Platón (I.10-13), y de la *Ética* (I.14-15) y la *Política* (I.16-17) de Aristóteles, que opone a los defectos de la versión medieval (II.3-16). Esta conciencia estilística, que hoy, de nuevo, se da por sentada —al menos en el terreno de los buenos propósitos— en la traducción literaria, es el otro pilar básico en el pensamiento de Bruni y una aportación de primer orden a la teoría moderna de la traducción, aunque podamos inferir —y aquí está el punto débil que atacará Cartagena— que para mantener la fuerza retórica del original esté vedada la introducción de préstamos de la lengua original o que, en la práctica, haya que adoptar el estilo de un autor (Cicerón), en verdad ajeno al modo expresivo y al contenido de la obra (de Aristóteles) que se está traduciendo.

Para Bruni, pues, no había justificación alguna para el desaliño de la versión latina, por lo que no dudó en arremeter sin concesiones contra el antiguo traductor medieval de la *Ética*, contra el que acumula los cargos acusándole de carecer de recursos y de criterio en su empleo de ambas lenguas, de desacierto en la selección léxica, de ignorante, necio y mezquino (*Declamationes*, p. 181); de equivocarse en la selección léxica por razones semánticas y filosóficas, manteniendo vocablos en griego y eligiendo mal los correspondientes latinos (p. 183); de cometer innumerables equivocaciones (p. 185); de saber menos que cualquiera poco o nada letrado (p. 191) y de rudeza y oscuridad (p. 193), entre otras lindezas. En realidad, como había declarado años antes en el *Diálogo a Pier Paolo Vergerio* (1401), sus versiones tenían el objetivo de arrebatar a Aristóteles de los aristotélicos, ante los que se asombra porque «hayan podido aprender filosofía sin saber las letras» y de quienes cree que no tienen «la más mínima idea de lo que sostenía Aristóteles realmente», ya que «esos libros, que dicen ser de Aristóteles, han sufrido una transformación tan grande que si alguno se los llevara al autor, él mismo no los reconocería» teniendo en cuenta —continúa diciendo Bruni por boca de Niccolò Niccoli— que «según Cicerón afirma, Aristóteles se consagró al estudio de la retórica y escribía en un estilo increíblemente agradable. Por el contrario, estos libros aristotélicos, si a pesar de todo pueden considerarse suyos, nos parecen una lectura cargante y enfadosa y enmarañados en tanta oscuridad que, aparte de la Sibila y Edipo, nadie los entendería».<sup>29</sup>

Ante tales denuestos, fruto no solo de una indignación verdadera, sino también del calculado intento de reemplazar la fuente de autoridad de la filosofía medie-

29. En Morrás (2000: 37-74 [45 y 47]).

val por un texto de naturaleza diferente levantando una polémica que buscaba tanto señalar la distancia respecto a la labor del traductor medieval como poner de relieve los méritos de la propia, no es de extrañar que surgieran voces en defensa de la versión que había servido de base para la enseñanza de la filosofía aristotélica en las universidades europeas durante casi dos siglos, desde mediados del siglo XIII en que comenzó a circular la traducción realizada por Roberto Grosseteste (1168-1253), obispo de Lincoln, y revisada por el dominico Guillermo de Moerbeke (1215 y ca. 1286), hasta 1417 en que Bruni completó la suya. Las dos primeras no tardaron en producirse, y en 1423 un tal Demetrio puso algunos reparos contra la nueva traducción que después hallaremos en Cartagena; dos años más tarde lo haría el médico y filósofo sienés Ugo Benzi. Ambas críticas no tendrían más repercusión que la contundente refutación del aretino.<sup>30</sup> La difusión del opúsculo de Cartagena, sin embargo, originaría un largo debate en el que también intervinieron como participantes y mediadores otros dos humanistas italianos de primera línea, Pier Candido Decembrio y Francesco Pizzolpasso, y que tendría importantes —y a primera vista paradójicas— repercusiones para la cultura peninsular, pues tras la acritud inicial por ambas partes, el prelado supo ganarse la benevolencia de los italianos merced a la moderación que supo mantener en la disputa y lo elevado de su cargo en la corte del rey Juan II, cuyo mecenazgo consiguió para ellos y para Castilla la temprana difusión de sus versiones de textos griegos y de sus obras.<sup>31</sup> Solo esta razón justificaría el interés de los historiadores de la cultura por el debate. Pero hay además otras.

Alonso de Cartagena se había interesado por la labor como traductor de Bruni en fecha muy temprana. Según cuenta él mismo (*Declamationes*, p. 198-199), había leído sus versiones de los discursos de Esquines y Demóstenes en contra y a favor de Tesifón (1407 y 1421), así como del tratado en favor de la lectura de los autores paganos *De libris gentilium legendis* de san Basilio (1401) durante una de sus estancias en Portugal, en 1427, al frente de la legación encargada de negociar las paces con aquel país.<sup>32</sup> Para entonces contaba en su haber como traductor varias obras de Cicerón (de los tratados de filosofía moral *De senectute*, *De officiis* y el discurso *Pro Marcello* en 1422) y había emprendido la tarea de verter al castellano el tratado retórico *De inventione* (1427-1431).<sup>33</sup> Conocía, pues, las dificultades de una tarea por la que se interesaba y sobre la que se había formado un criterio, mostrándose dispuesto a apreciar los esfuerzos paralelos de otros traductores: «Al leerlas [las traducciones], he advertido con cierta admiración la elocuencia de aquel

30. Baron (1928: 76-81); Grabmann (1926); Lockwood (1951).

31. Es un capítulo que aún falta por investigar a fondo. Véanse Di Camillo (1976); Zaccaria (1952); Serés (1997); Moll (1992); y las noticias dadas por Campo (1997).

32. Sobre la cronología e importancia de la estancia del embajador de Castilla en Portugal para la historia de la traducción y la difusión de la cultura clásica en ambos reinos, véanse Salazar (1976) y Morrás (1996a, cap. I). Identifica al estudiante portugués que compró el manuscrito con las versiones de Bruni que después facilitó a Cartagena, Lawrence (1990: 223 n. 8).

33. Para la cronología de los primeros, véase Morrás (1996: 13-23); para los segundos, Blüher (1983) y Round (1998). Acerca de la técnica de traducción, además de los citados, pueden verse Impey (1972); Morrás (1996b y 1996a: 43-100); Round (1993: 138-146 y 1998).

siglo, en el que rivalizaban oradores elegantísimos y la dulzura de la traducción moderna me había vuelto querido a un desconocido como Leonardo, pues con riqueza y finura expresó todo en latín con tanta abundancia y primor de palabras que para no alargar más el discurso, diría que es un nuevo Cicerón<sup>34</sup>» (*Declamationes*, p. 199). Por ello, cuando cuatro años más tarde, en 1430 o 1432,<sup>35</sup> estando en Salamanca por asuntos relacionados con la corte, en una reunión vespertina con otros letrados y cortesanos, un «espabilado joven [...] sacó a la luz una nueva traducción de la *Ética* que decía que había escrito recientemente Leonardo» (p. 201), el ya obispo de Burgos se apresuró a emitir su opinión «habida cuenta de que había leído el prefacio de éste y había ojeado algunos pasajes del volumen» (*loc. cit.*). Esta vez, su opinión sobre la labor del aretino no fue tan favorable: «mientras aquel [el joven] captó la energía de su estilo y alabó la elocuencia de ese hombre, yo, en cambio, rechacé el efecto que pretendía conseguir» (*loc. cit.*). El cambio de opinión obedece, como veremos, al tipo de obra traducida y al destinatario al que se dirige, no a que Cartagena hubiera modificado su punto de vista sobre la excelencia del latín de Bruni o sobre su conocimiento de la lengua griega.<sup>36</sup>

Para expresar su rechazo, el docto prelado escribió el opúsculo que conocemos con el título de *Declinationes super translatione Ethicorum Aristotelis*, que quizá haya que corregir por el de *Declamationes*.<sup>37</sup> En él emprende la defensa de la antigua versión tratando de rebatir los aspectos puestos en solfa por Bruni en su *praefatio*. Así, justifica que se mantengan vocablos griegos en el texto latino y que se renuncie a cualquier elegancia en el estilo en razón del carácter «científico», esto es, filosófico —y por tanto, en su opinión, escolar— de la obra aristotélica.<sup>38</sup> Y aquí surge el motivo primordial que lleva a Cartagena a discrepar de Bruni. Para el prelado, jurista formado en las aulas de la universidad de Salamanca, las obras de Aristóteles no pertenecen a la misma categoría que los discursos de oradores como Demóstenes y Esquines ni al tipo de obra «mesclada» de quienes, como Cicerón, tomaron el «medio... en que oviere artículos de sciencia engastonados en el gastón de la eloquencia» (prólogo a *De los oficios*, ed. cit., p. 207),<sup>39</sup> ni son apropiadas para el mismo tipo de lectura y, en consecuencia, de lector. El primer punto de divergencia entre ambos traductores se refiere, pues, a que mientras para Cartagena las obras de Cicerón «atraen a la virtud» (ed. cit., p. 206) e incitan a huir del vicio, es decir, tienen como asunto la ética práctica, y trasladadas en lengua vulgar se pueden «leer sin maestro», los textos de Aristóteles en cambio con-

34. El original dice «novellum Ciceronem», que los editores traducen por «Cicerón redivivo».

35. Para una discusión de la fecha, véase González Rolán, Moreno y Saquero (2000: 90-92).

36. Sigo argumentos que desarrollé a otros propósitos en Morrás (1995).

37. Como argumentan los recientes editores González Rolán, Moreno y Saquero (2000: 82-86).

38. Cuando habla de textos «científicos», Cartagena se refiere a toda clase de obras universitarias, es decir, que servían para el estudio y no para la lectura por parte de hombres legos. Por tanto, no puede hacerse equivaler sin más el término, como lo emplea Cartagena, con su acepción moderna, como parecen hacer González Rolán, Moreno y Saquero (2000: 127-130).

39. Para las observaciones que siguen sobre la consideración que Cicerón le merece como filósofo y orador a Cartagena, así como la diferenciación que establece entre el romano y Aristóteles, véase Morrás (1996a: 27-42).

tienen «doctrina de costumbres» (*Memoriale virtutum*, Biblioteca de El Escorial h-II-11, f. 2va; cf. el original latino en BNM 9178, f. 2r), teoría filosófica sobre la ética, que se desarrolla a base de demostraciones y que, por tanto, pertenece en todo caso a la dialéctica, no a la retórica. La distinción entre ambos tipos de obras aparece clarísima en la epístola al conde de Haro de hacia 1440, cuando le recomienda las letras clásicas y observa:

En efecto, hubo muchos entre los paganos que, a pesar de no haber recibido la fe católica, trataron sin embargo de modo honesto de las virtudes, unos clasificando científicamente las virtudes y los vicios, como Platón y Aristóteles, otros incitando a seguir la virtud y a huir de los vicios con sus exhortaciones, como hicieron Cicerón y Séneca en algunos de sus libros, aunque en algunos lugares erraron un poquillo.<sup>40</sup>

Es la misma idea que aparece en las *Declamationes* (p. 226-227) cuando admite que Cicerón transmitió con elegancia y elocuencia la materia ética, pero que le faltó el rigor propio del auténtico filósofo, algo que el traductor no puede modificar al verter la *sententia* a otra lengua, aunque quepa hacer alguna advertencia en el prólogo o en glosas al margen.<sup>41</sup> En esta fidelidad al contenido Cartagena se aparta radicalmente de los romanceamientos medievales, muchas veces auténticas adaptaciones, acercándose al concepto humanista, vivo hoy, de traducción. Aristóteles, en cambio, presenta una completa y ordenada clasificación de las virtudes morales que puede insertarse en el conjunto de la ética por debajo de las teológicas, por lo que la exacta transmisión de estos conceptos en la terminología apropiada permitirá al lector utilizar su obra en una fase previa al estudio de la teología. Es una manera de justificar el estudio de la filosofía moral de la Antigüedad clásica como vía de acceso al cristianismo de la que intentaban liberarse algunos humanistas, entre ellos Bruni. Volveremos sobre este aspecto.

A cada uno de estos tipos de obras correspondía un estilo o, mejor, un grado de elocuencia. Mientras las obras de Séneca y Cicerón se caracterizan por una retórica que «mueve los coraço­nes»,<sup>42</sup> los textos de enseñanza filosófica debían caracterizarse por la claridad y exactitud.<sup>43</sup> Este segundo tipo de obras, como explica al componer en 1422 —mientras vierte Cicerón al castellano— el compendio que dedicó al príncipe Dom Duarte con el título de *Memoriale virtutum* y que está

40. Cf. «Multi enim ex gentilibus fuerunt, qui licet fidem catholicam non receperint in moribus tamen honeste loquuntur, alii virtutes ac vicia scientifice designando, ut Plato et Aristoteles, alii ad virtutum sequellam et viciorum fugam suo clamore excitando, ut Cicero et Seneca aliquibus in libris fecerunt, licet in nonnullis locis aliquantulum aberrarunt», *Epistulam ad Petrum Ferdinandi de Castro*, en Lawrance (1979: 52-53).

41. Véanse los apartados correspondientes en Morrás (1996a: 55-60).

42. Cf. sobre Cicerón «illud suadente dulcidine exigit audiendum corda percutiant satula premonentis», *Memoriale virtutum*, BNM 9178, f. 2r, y casi en los mismos términos refiriéndose a Séneca: «tan cordiales amonamientos y doctrinas que tanto fieran el coraçón [...] non las vi en otro de los oradores gentiles», *Libros de Séneca*, BNM 8830, f. 94r).

43. Este punto y algunas de las ideas expresadas a lo largo de las páginas siguientes se hallarán, ampliadas, en Morrás (1996b).

basado en obras aristotélicas, debía ser escrito en estilo llano, «ca non es del presente propósito con fermosura de palabras a las obras de las virtudes generalmente llamar, mas la mesma virtud demostrar» (Esc. h-II-11, f. 2vb). En definitiva, Cartagena separa como disciplinas diferentes filosofía y retórica, que, a su entender, cumplen fines diversos: una enseñar, la otra persuadir. Y si ésta es adecuada para los lectores legos, aquélla ha de quedar reservada para los *scholastici* o letrados.<sup>44</sup>

Para comprender por qué la importancia de este asunto ha escapado a la atención de los estudiosos hay que tener presente que la interpretación de las *Declamationes* se ha visto gravemente afectada por haberse difundido fuera de las circunstancias en que fueron escritas, en 1436 durante el concilio de Basilea, en un ambiente de tensión y de rivalidad entre los representantes italianos y de los restantes países que concurrieron a aquella ciudad suiza para acabar con el cisma, y entre los que se encontraba don Alonso de Cartagena al frente de la legación castellana. Es probable que en las discusiones sobre el modo de elegir un único papa universal se comenzara tratando sobre cuestiones eclesiásticas para terminar hablando de política pura —al fin y al cabo la elección de un papa francés había tenido mucho que ver con las aspiraciones políticas de ese país sobre la península italiana— y que a falta de poderío militar o estratégico que esgrimir, los miembros italianos de la curia, dedicados a explorar los anaqueles de los varios monasterios benedictinos famosos en la zona por la riqueza de sus fondos manuscritos en busca de textos clásicos perdidos o copias mejores o más completas de títulos conocidos que rescatar del olvido de los «siglos oscuros» y de manos de los «bárbaros»,<sup>45</sup> no dudaran en utilizar argumentos de prestigio cultural para recabar una mayor autoridad. La comparación entre los logros de unos —los italianos y sus ilustres antepasados los latinos— y otros —francos, alemanes, ingleses e hispánicos y sus antepasados los godos— debía ser moneda corriente, por lo que es más que posible que el entonces embajador castellano pusiera en circulación el libelo escrito años antes «en relación con algún pique nacionalista»,<sup>46</sup> acaso con la poca cristiana intención de bajar los humos a algún humanista italiano.

Pero si volvemos a las circunstancias en que se originaron y a sus destinatarios primigenios, las palabras de don Alonso adquieren otro sentido del que se les ha dado habitualmente. Las *Declamationes* son en realidad una epístola de contenido erudito, compuesta a raíz de una estancia en Salamanca, en un ambiente de universitarios y cortesanos; y ambos grupos constituyen el destinatario de su contenido, representados hasta cierto punto por las personas a las que está dirigida. Recordemos que el opúsculo está dedicado a un «optimus vir Ferdinandus», que

44. Curiosamente, en cambio, estimará que la *República* de Platón es lectura apta para nobles, seguramente porque su contenido político la convierte a sus ojos en un tratado para la educación de caballeros, y dará instrucciones a Pier Candido Decembrio para que introduzca marcas gráficas y una *ordinatio* que facilite su lectura. Véanse las cartas VIII, XVII, en González Rolán, Moreno y Saquero (2000: 387-389, 431).

45. Reynolds y Wilson (1986).

46. Di Camillo (1976: 206-207).

probablemente haya que identificar con su discípulo literario y amigo, Fernán Pérez de Guzmán,<sup>47</sup> que representa al caballero interesado por las letras al que recomendaba en otro libelo, la *Epistula* al conde de Haro, que limitara sus lecturas a obras provechosas pero que no entrañaran la necesidad de estudio, pues los nobles

[...] deben aceptar que el trato y estudio de investigaciones teológicas y sublimidades filosóficas, incluso cuando no contradigan la fe o la moralidad, exceden el alcance de sus dotes de inteligencia. Deben dejar tales estudios a los profesores, quienes han adquirido el ingenio y las fuerzas necesarias para abordarlos mediante una dedicación larga y exclusiva. ¡Que se ocupen en cosas más livianas que ni excedan su inteligencia ni dañen su salud intelectual o moral!<sup>48</sup>

Por consiguiente, con la denuncia de que bajo la elocuencia del nuevo texto latino de la *Ética* se oculta una grave tergiversación de la doctrina moral del filósofo griego no hay duda que Cartagena está intentando disuadir al público lego al que va dirigida la versión de Bruni, que en esta época en Castilla está formado mayoritariamente por nobles, de su lectura. Por otro lado, con sus objeciones a Bruni, el entonces obispo de Burgos y doctor en ambos derechos por Salamanca, está respondiendo a las palabras del sobrino de Fernando —y por lo tanto, no pensaba hacer llegar su opinión al florentino ni a humanista alguno—, pero no lo hace negando la elocuencia que éste ha elogiado de la versión latina y que el traductor reclama para sí. Ante el joven estudiante de Salamanca, camino de convertirse en *scholasticus vir*, el prelado defiende la necesidad de renunciar al estilo, proponiendo como texto para el estudio de la filosofía aristotélica la antigua versión porque, según repite de manera insistente en el opúsculo, presenta un mayor grado de verdad (*Declamationes*, p. 207, 291). Cartagena concebía las traducciones como una forma de divulgar el saber entre quienes desconocían el latín, la única forma en que éstos podían tener acceso a los textos clásicos. Sus ideas sobre la traducción están encaminadas a garantizar que el contenido de las obras originales fuera trasvasado con la mayor exactitud, sobre todo por el peligro de heterodoxia que acechaba si el discurso moral de los antiguos era leído de manera equívoca por quienes carecían de una sólida formación erudita y teológica.<sup>49</sup> Para Alonso la piedra de toque de la calidad de la traducción de Aristóteles era que conservara la *veritas* en el sentido que le dio san Jerónimo de «exacto mensaje del original»,<sup>50</sup> pues escribe a quien actuó como intermediario en la controversia, Francesco Pizzolpasso, que «resulta en extremo satisfactorio y muy adecuado para la transmisión de la ciencia cuando el sentido mismo de la doctrina concuerda con la propiedad de los discursos».<sup>51</sup> Lo importante para él,

47. Las diversas hipótesis de identificación a Fernando y su sobrino se hallan resumidas en González Rolán, Moreno y Saquero (2000: 92-95).

48. Cito por Lawrance (1991: 88), cuyo trabajo, centrado en la epístola al conde de Haro, es del máximo interés para este asunto.

49. Me extendo sobre ello en Morrás (1996b).

50. Que delimita y explica Chiesa (1987: 15-17). Compárese con el criterio de Cartagena, examinado en Morrás (1996a: 45-48, 52-53 y 71-72).

51. González Rolán, Moreno y Saquero (2000: 371).

como lo había sido para san Jerónimo, cuyas ideas sobre la traducción traduce en su prólogo a la *Retórica de M. T. Cicerón*, era la fidelidad al texto de partida, y a falta de conocimientos de la lengua del original que permitieran el cotejo entre éste y la versión, valía el recurso a comprobar la coherencia entre el contenido de la obra traducida y el pensamiento conocido del autor como forma de medir su *veritas*. La incongruencia de emplear la terminología estoica extraída de las obras de Cicerón para expresar el pensamiento ético de Aristóteles era para Cartagena suficiente motivo para poner en duda la fidelidad de la tarea de Bruni.<sup>52</sup>

Por ello, concluye el prelado, casi como si se le hubiera preguntado de manera directa sobre este punto, la nueva versión no debería reemplazar la antigua: «Tú, por tu parte, de esta breve disquisición, recoge la siguiente conclusión: que sigas la antigua traducción al indagar cuestiones morales, y que tengas la tradición moderna, objeto de este discurso, como una glosa [*apostillam*] a algunos pasajes en los que te parecerá que explica algo más claramente, pero no la aceptes como texto» (*Declamationes*, p. 265). De esta manera, Cartagena niega la condición de *interpret* a Bruni, no porque éste haya de traducir necesariamente palabra por palabra, sino por haberse desviado del original. El resultado de su labor no es para él una traducción, sino algo diferente: una glosa, que años más tarde Alonso Fernández de Madrigal el Tostado diferenciaría de la interpretación cuando «una cosa declaramos por más luengas palabras e otramante dichas».<sup>53</sup> No niega, pues, el éxito de Bruni en lograr verter a Aristóteles de acuerdo con los criterios —como *orator*— que se había fijado y que para él son aplicables a otros autores, como Cicerón, cuya lectura no necesita de glosa. Lo que pone en cuestión es la validez universal de tales criterios.

Estamos, pues, ante una polémica que nace, como escribe C. Vasoli, de «due culture a confronto» en su concepción de qué era la literatura y cuál debía ser el alcance de los *studia humanitatis*. Ambas cuestiones resultan previas a la de cómo traducir las obras no literarias, por lo que parece algo injusto reprochar a Leonardo Bruni que no distinguiera la traducción literaria de la que no lo es cuando sencillamente, a su parecer, la obra de Aristóteles era tan literaria como la de Cicerón o la de Platón.<sup>54</sup> Lo cierto es que en su consideración de Aristóteles influyeron poderosamente los elogios que Cicerón —en realidad dirigidos a los escritos esotéricos y no a su obra docente, como apuntan con toda razón González Rolán, A. Moreno y P. Saquero<sup>55</sup>— había escrito sobre su elocuencia y de los que Petrarca había hecho bandera para su recuperación.<sup>56</sup> Pero tampoco puede negarse que «también quería demostrar que la literatura y la vida, la estética y la moral eran ámbitos diferentes de experiencia; que había una manera específicamente literaria de leer un texto que estaba al margen de la fuerza de la ley moral. Bruni sostenía que

52. Aunque la razón era de peso, también hay que aceptar que no sirve como criterio absoluto. De ahí la indignación de Bruni, que compartirían todos los traductores modernos, ante quien se atreve a dudar de la exactitud de su labor sin tener conocimientos de la lengua del original (*Praefatio*, p. 275, 281, 285; epístola a Pizzolpasso, p. 310-313, 321).

53. Cito por Wittlin (1998: 16).

54. Cf. arriba los pasajes citados del *De recta interpretatione*.

55. González Rolán, Moreno y Saquero (2000: 78-79).

56. Garin (1947-50: 57-65).

empleando este modo literario especial de lectura, un hombre podía contemplar escenas inmorales y tener en mente ideas paganas sin que ello dañara sus convicciones reales. Como consecuencia, se debía permitir que la literatura (incluyendo, desde luego, la filosofía moral) se desarrollara en sus propios términos, libre de las prescripciones morales e intelectuales de la Iglesia». <sup>57</sup> De esta manera, la filosofía moral dejaría de estar subordinada a la teología y podría establecerse como una disciplina secular independiente. Como ya hemos visto, el obispo de Burgos, desde luego, no estaba dispuesto a permitirlo.

En las divergencias entre Bruni y Cartagena subyace otro aspecto fundamental en torno a la traducción que, hasta donde se me alcanza, no ha sido mencionado en la copiosa bibliografía sobre el debate que sostuvieron: la función del traductor como intermediario entre dos culturas y el *status* de la traducción como empresa cultural. Para ambos, el modelo es sin lugar a dudas Cicerón.

Como es bien sabido, Cicerón tradujo un importante número de obras griegas de carácter filosófico y retórico al latín: Aristóteles, Platón, Epicuro. <sup>58</sup> Igualmente conocido es el hecho de que concibió su tarea como traductor como parte de una ambiciosa empresa de carácter cultural al servicio del engrandecimiento de Roma y su lengua. Su propósito no era divulgar la filosofía griega entre la clase culta, que en esta época era bilingüe y podía acceder directamente a sus textos, sino apropiarse de ella, trasplantando los principales sistemas filosóficos al espíritu romano, y ensanchar los límites de la lengua literaria, convirtiendo al latín en un vehículo capaz de expresar el pensamiento abstracto. A este objetivo responde asimismo gran parte de su producción original, que es en buena medida una adaptación del pensamiento griego. Por ello, en sus observaciones sobre la materia, Cicerón defiende la traducción *ad sententiam* y la reelaboración lingüística del original, autorizando a introducir los cambios sintácticos y estilísticos necesarios para adecuar la expresión a las características propias de la lengua de llegada. En estas ideas encontrarían los humanistas la justificación para traducir los textos clásicos como oradores y no como intérpretes, según la célebre distinción ciceroniana: «nec converti interpretes, sed ut orator, sententiis idem et earum formis tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis», <sup>59</sup> que a su zaga adoptará san Jerónimo y que tanta fortuna tendrá entre los traductores del Cuatrocientos. <sup>60</sup>

En su prólogo a la *Ética* aristotélica y a otras versiones como la *República* platónica, en el *De interpretatione recta*, resuenan las palabras del Arpinate, que se

57. Griffiths, Hanskins y Thompson (1987: 14-15); en el mismo sentido, Rico (1988).

58. Las breves observaciones de Ballard (1992: 39-42) deben completarse con Chiesa (1987: 4-7), Guendet (1933), y Serra Zanetti (1961). No obstante, en los últimos años se ha subrayado en trabajos independientes el carácter poco sistemático de las ideas de Cicerón sobre la traducción: Woll (1988), García Yebra (1979-80).

59. *De optimo genere oratorum*, 14; cf. 23; *De oratore*, I. 34, 155; *Academica*, I.10; *De finibus*, I.6-7.

60. Para la influencia combinada de Cicerón y san Jerónimo sobre la teoría de los humanistas en el siglo xv, véase De Petris (1975), que ahora puede leerse con traducción en Pérez González (1998). Sobre la repercusión de éstas en Castilla, sobre todo en Cartagena y Alfonso Fernández de Madrigal, El Tostado, remito a Morrás (1996a: 43-55), con bibliografía, y Wittlin (1998). Anota la dependencia de Bruni respecto a Cicerón Pérez González (1996: 36-38).



convierte para Leonardo Bruni en fuente de autoridad no solo como modelo lingüístico y retórico para la restauración de la latinidad a la que aspiraba el Humanismo, sino también —erróneamente desde la perspectiva de nuestros conocimientos actuales— en cuanto conocedor directo de la obra de Aristóteles. En sus críticas a la traducción medieval de la *Ética* y en las que realizó contra otras en *De interpretatione recta*, el florentino censura una y otra vez el empleo de vocablos que al no pertenecer a la lengua de Cicerón o al no ser utilizados con la misma acepción filosófica en que éste los había empleado en sus obras, eran a su parecer aberraciones desde el punto de vista filológico e inducían al error filosófico.<sup>61</sup> Era también la autoridad de Cicerón y el empeño compartido de crear una nueva cultura a partir de la transferencia de las letras griegas a Italia, lo que le llevó a rechazar la introducción de préstamos griegos en el texto latino.<sup>62</sup> Desde un punto de vista estrictamente filológico, no cabe duda que Bruni tenía razón. El latín clásico tenía una entidad histórica —era una lengua muerta— y si lo que se quería era recuperarlo en un estadio determinado de su diacronía, había que fijar cuáles eran sus usos gramaticales y ceñirse a ellos. Para Bruni la *veritas* de la traducción residía básicamente en la coherencia lingüística y estilística del texto de llegada, en la congruencia semántica y gramatical de los términos empleados en la versión. La finalidad de su empresa no era divulgar el pensamiento de Aristóteles, que dominaba la filosofía desde el siglo XIII, sino crear un Aristóteles latino, de tal manera que la acción de traducir se convierte en una operación de reescritura. Como Cicerón, ciñó su atención al texto de llegada, que debía ocupar su propio lugar en las coordenadas culturales en que se insertaba, olvidando las diferencias que había entre la sociedad bilingüe de la Roma imperial, que podía leer si quería el original, y el desconocimiento del griego en Europa en el siglo XV, que convertía al texto latino en la única forma de acceso para la inmensa mayoría.

Aunque no hay duda de que el erudito florentino intentaba reconstruir a través de sus versiones la imagen histórica del autor que traducía,<sup>63</sup> su forma de proceder tiene un algo de anacronismo lingüístico al hacer hablar a Aristóteles como si fuera Cicerón, creando así un Aristóteles cortado a medida del humanismo; es como si hoy nos empeñáramos en traducir a santo Tomás de Aquino empleando el vocabulario y el estilo de Ortega y Gasset. No obstante, calificar este empeño de «involutivo» sugiriendo que ha de identificarse con la erudición anticuaria —y por implicación estéril— de un Niccolò Niccoli<sup>64</sup> supone perder de vista el propósito de crear una nueva civilización que impulsaba a los humanistas en el empleo de la filología, así como el planteamiento histórico que introdujeron en la recuperación de la Antigüedad y que diferencia el humanismo de cualquier otro renacimiento medieval. Admitir, como quería don Alonso, que el latín era una lengua artificial, una especie de esperanto académico, pero vivo, que podía y debía enriquecerse con la adopción de préstamos del griego, pero

61. *Praefatio*, p. 185; epístola a Pizzolpasso, p. 275.

62. *Praefatio*, p. 191; epístola a Pizzolpasso, p. 281-283.

63. Berti (1988: 259-260).

64. González Rolán, Moreno y Saquero (2000: 142).

también de las lenguas vulgares, significaba pasar por alto la existencia histórica del latín y hacer tabla rasa de las diferencias entre aquéllas, entidades vivas pero consideradas faltas de gramática y reglas hasta el siglo xvii, y la lengua clásica.<sup>65</sup> Si en sus comentarios sobre el castellano y otras lenguas el burgalés demostró una fina sensibilidad lingüística y una aguda percepción histórica sobre la evolución de las lenguas, al no diferenciar entre el latín medieval y el clásico dejaba ver su falta de interés por las cuestiones gramaticales que están en la base del saber filológico.<sup>66</sup> No parece, sin embargo, que se tratara propiamente de ignorancia.

Cartagena conocía bien la obra de Cicerón, que dejó una profunda huella en el modo en que concibió su tarea como intelectual. Pero si Bruni se veía a sí mismo como un nuevo Cicerón en elocuencia y un san Jerónimo en lucha contra las traducciones equivocadas y peligrosas del pasado,<sup>67</sup> Alonso de Cartagena se miraba en el espejo del senador y político que en medio del tráfigo de las ocupaciones públicas busca el tiempo para llevar a cabo una labor de divulgación y de formación de la clase dirigente. Más aún, Cartagena responde las críticas de Bruni apoyándose en opiniones de Cicerón, al que remite (*Declamationes*, p. 211), que lo muestran partidario de reservar la filosofía como parcela especializada del saber y el uso moderado de términos griegos cuando se trata de vocabulario especializado o nuevos conceptos. Compárense los siguientes pasajes del Arpinate a propósito de la terminología estoica en que defiende la creación de neologismos y observa la presencia de palabras griegas en latín:

Con más razón ha de hacerlo el filósofo [forjar nuevos términos para designar los conceptos nuevos], pues la filosofía es la ciencia de la vida, de que no puede tratar con palabras tomadas de la calle [...] Sin embargo, aquellas palabras que la costumbre de las generaciones pasadas ha utilizado en lugar del latín, como el término de la misma filosofía, o como retórica, dialéctica, gramática, geometría o música, las podemos considerar como propias, pues aunque las ideas han sido trasladadas del, sin embargo los nombres son ya percibidos como nuestros por el uso [...] el pensamiento estoico es ciertamente difícil y oscuro. Pues incluso los términos en griego parecían de gran dureza por su novedad, aunque ahora la costumbre cotidiana los ha hecho familiares.<sup>68</sup>

65. «Esta discusión, a mi entender, debe reservarse a los gramáticos», *Declamationes*, p. 255.

66. Véase Morrás (1996b), con bibliografía.

67. Epístola a Pizzolpasso, p. 267 y 269. Es una impostación que Bruni sugiere en otras obras suyas, como cuando al dedicar su traducción del *Fedón* de Platón al papa Nicolás V, se refiere a él como un texto sacro.

68. La traducción es mía. Cf. «Quo [nominibus notavit novis] magis hoc philosopho faciendum est; ars enim philosophiae vitae, de qua disserens arripere verba de foro non potest [...] Quamaquam ea verba quibus instituto veterum utimur pro Latinis, ut ipsa philosophia, ut rhetorica, dialectica, grammatica, geometria, musica, aquamquam Latine ea dici poterant, tamen quoniam usu percepta sunt nostra ducamus [...] Nam cum in Graeco sermone haec ipsa quondam rerum nomina novarum... non videbantur, quae nunc consuetudo diuturna trivit.», *De finibus bonorum et malorum*, III.ii.4-5 y 15; de igual modo se expresa en *Academica*, I.vii.25-26, II.vi.17.

autorizando los nuevos préstamos en determinadas ocasiones:

Sin embargo, pienso que puede concederse que se puede emplear una palabra griega cuando no viene a la mente una palabra latina equivalente.<sup>69</sup>

y defendiendo la existencia, implícita en la primera cita, de un vocabulario técnico en las obras filosóficas:

[...] una es la sutileza [o la precisión en el lenguaje empleado] cuando la verdad misma está siendo investigada en una discusión filosófica, otra cuando nuestro lenguaje se adapta por completo a la opinión común.<sup>70</sup>

con los argumentos en defensa del traductor medieval:

[...] en gran parte los vocablos latinos han derivado de una raíz griega [...] ¿Es que no son de origen latino gramática, lógica, retórica, filosofía y teología, que ya están en boca de todos los hombres sencillos? ¿Acaso no fueron profundamente griegas y lo son, pero adaptadas ya a nuestra práctica? [...] A casi todas las materias de las ciencias y de las artes les convino conservar algunos helenismos, con los cuales se gestaron [...] ¿Qué inconveniente hay, pues, si nuestro traductor deja algunas palabras con su sonido griego, especialmente en aquellos lugares donde el sentido de las palabras no puede recogerse con una concisión similar? (*Declamationes*, p. 209-213).

Cartagena, como Bruni, aspiraba a trasplantar la literatura moral a su país siguiendo el ejemplo de Cicerón, pero consideraba que su misión no era restaurar la latinidad ni descubrir al Aristóteles histórico ni permitir el acceso al lector culto a todas las letras clásicas, sino servir de intermediario entre éstas y el lector lego, controlando su acceso a las lecturas. A pesar de ello, le hubiera gustado reconocerse en la apología que Juan de Lucena puso en boca del Marqués de Santillana:

Nuestro romance, señor obispo, ageno de moral philosophica lo pensava: jamás creý poderlo acomodar en cosas tamañas. Tú agora, ni grecas letras ni latinas feziste fazer mengua. Tan polida, tan breve y tan alta y tan llana diste tu conclusión que nos diste nueva doctrina de fablar castellano.<sup>71</sup>

donde se siguen las líneas del retrato que hizo el propio Bruni de Cicerón cuando afirma de él:

69. Cf. «Et tamen puto concedi nobis oportere ut Graeco verbo utamur, si quando minus occurret Latinem...», *De finibus*, III.iv.15. Un consejo que el propio Cicerón puso en práctica y que ha sido estudiado por Oksala (1953).

70. Cf. «alia est illa, cum veritas ipsa limatur in disputatione, subtilitas, alia, cum ad opinionem communem omnis accommodatur oratio», *De officiis*, II.x.35.

71. *Diálogo de vita beata*, en Bertini (1950: 101-102).

En efecto, antes de éste la filosofía era desconocida entre nuestras letras y poco menos que aborrecía el discurso romano, de modo que muchos hombres doctos pensaban que no se podía escribir ni discutir sobre ella en latín, pero él la desplegó en las letras latinas.<sup>72</sup>

Con todo, resulta comprometido calificar el pensamiento de Alonso de Cartagena, que coincide en materia de traducciones con humanistas coetáneos como Poggio Bracciolini, que defendía que el significado de la frase debía conservarse teniendo presentes las características propias de la lengua de llegada.<sup>73</sup> En otros aspectos, como, por ejemplo, en su intento de conciliar letras clásicas y cristianismo, presenta interesantes paralelos con la posición de algunos humanistas del siglo siguiente. También al reivindicar el rigor de la terminología escolástica y en su defensa de la especificidad de las obras filosóficas frente a aquellas en que domina la retórica enlaza con la diferenciación de las varias disciplinas humanísticas en que se disolverá el humanismo entrado el siglo XVI. Sin embargo, es casi imposible discernir cuánto de su pensamiento es deudor de la concepción surgida a finales de la Edad Media que compartimentaba el saber en materias especializadas poseedoras de su propia jerga —y con lo que intentó acabar el Humanismo—, y cuánto es anticipación de las nuevas sendas de especialización por las que, como consecuencia de los avances y el refinamiento del conocimiento, discurriría la cultura en el siglo siguiente.<sup>74</sup> Ahora bien, todavía queda por determinar si las reflexiones de éstos son resultado de la evolución interna del humanismo, a lo que se unieron sus propios intereses y su condición de hombres de Iglesia, o bien influyó en ellos el escolasticismo, que mantuvo su vigor hasta bien entrado el siglo XVI.<sup>75</sup> Seguramente se dio una confluencia de factores, que, como en el caso del castellano, impide la fácil utilización de etiquetas. En cualquier caso, los términos del debate analizados hasta aquí muestran un desencuentro que ninguno de los dos participantes está dispuesto a salvar porque de hecho hablan de realidades diferentes —literatura y filosofía—, por lo que a la hora de analizar sus observaciones sobre la manera de traducir unas y otras obras desde la perspectiva actual, no puede menos que reconocerse la razón que asiste a cada uno de ellos. No obstante, si la conjugación de ambas posiciones en lo que se refiere al modo de traducir tardaría en llegar, los impresores hallaron para algunas obras aristotélicas una solución conciliadora que pone en práctica la propuesta de Cartagena para la *Ética* de

72. Traduzco del latín: «Hic enim primus philosophiam antea nostris litteris incognitam et paene a Romano sermone abhorrentem, de qua nec Latine scribi nec disputari posse plerique docti viri arbitrantur, Latinis litteris explicuit», *Cicerus novus*, en Baron (1928: 114-115).

73. «Converti autem non solum ut traductorem verborum, sed etiam sententiarum interpretes. Nam ubi linguae latinae dignitas permisit, verba transtuli, ubi vero durius id atque asperius fieri videbatur, more meo locutus sum, ita ut sensus integer salvaretur», Fubini (ed.) (1969: IV, 663).

74. Sobre la disolución del ideal humanista que veía en las letras la llave universal para acceder a todos los restantes saberes, véanse Grafton y Jardine (1987), Gumbrecht 1988 y Rico (1993).

75. Pues contra lo que podría suponerse a la vista de la hostilidad manifestada por muchos humanistas, el humanismo ni acabó con el escolasticismo ni se mantuvo impermeable a su influencia. Remito a Kraye (1996) y a las sugerentes observaciones de Vasoli (1998).

conservar la antigua traducción para el estudio de la obra, acompañada de la nueva versión para facilitar su lectura. Y, en efecto, la versión de Guillermo de Moerbeke (ca. 1268) del *De anima* se imprimió a veces al lado de una versión humanística.<sup>76</sup>

Acaso si los orígenes y la actividad profesional de Alonso de Cartagena, obispo de Burgos y oidor de la Audiencia real de Castilla, hubieran sido otros; si la controversia hubiera tenido lugar más tarde, con los *studia humanitatis* ya asentados y ausente la necesidad de afirmarse frente a escuelas rivales, la polémica habría sido interpretada como una muestra más de la existencia de corrientes dispares y a menudo enfrentadas en el seno del Humanismo. Porque aunque las discrepancias entre Bruni y Cartagena eran muchas, coincidían en lo fundamental: que las obras que contienen «sçiençia sin la duçura de la eloquència, [...] aunque se trasladen en la lengua vulgar, non se podrían por el que non aprendió entender sin maestro». <sup>77</sup> Son palabras de Cartagena, pero que parecen una *variatio* sobre las de Bruni cuando escribe: «litterae sine rerum scientiae steriles sunt et inanes, et scientia rerum quamvis ingens, si splendore careat litterarum, abdita quaedam obscurae videtur». <sup>78</sup> En realidad, ambas son un eco del ideal ciceroniano que une elocuencia y sabiduría.

## Bibliografía

- BALLARD, M. (1992). *De Ciceron à Benjamin. Traducteurs, traductions, réflexions*. Lille.
- BARON, H. (1928). *Leonardus Bruni Aretinus. Humanistisch philosophische Schriften. Mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*. Leipzig-Berlín (repr. Wiesbaden, 1969).
- BERTI, E. (1988). «Traduzioni oratorie fedeli». *Medioevo e Rinascimento*, 2, p. 250-266.
- BERTINI, G.M. (ed.) (1950). *Testi spagnolo del secolo xv*. Turín.
- BIRKENMAJER, A. (1922). «Der Streit des Alonso von Cartagena mit Leonardo Bruni Aretino». *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*. Münster, p. 128-211.
- BLÜHER, K. (1983). *Séneca en España*. Madrid.
- BOTTONI, D. (1984). «I Decembrio e la traduzione della *Repubblica* di Platone: dalle correzioni dell' autografo di Uberto alle integrazioni greche di Pier Candido». En AVESANI, R. y otros (eds.). *Vestigia. Studi in onore di Giuseppe Billanovich*, vol. I. Roma, p. 75-91.
- CAMPO, V. (1997). «Algunas consideraciones sobre la traducción castellana del *Contra Hipócritas* de Leonardo Bruni». En LUCÍA, J.M. (ed.). *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, vol. I. Universidad de Alcalá de Henares, p. 413-422.
- CHIESA, P. (1987). «Ad verbum o ad sensum? Modelli e coscienza metodologica della traduzione tra tarda antichità e alto medioevo». *Medioevo e Rinascimento*, 1, p. 1-51.
- (1995). «Le traduzioni». *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo latino*, vol. II. *La ricezione del testo*. Roma, p. 165-199.

76. Cranz (1976: 359-373).

77. Prólogo a *De los oficios*, en Morrás (1996a: 207).

78. *De studiis et litteris*, Baron (1928: 19).

- CORTESI, M. (1995). «La tecnica del tradurre presso gli umanisti». En LEONARDI, C.; MUNK OLSEN, B. (eds.). *The classical tradition in the Middle Ages and the Renaissance*. Spoleto, p. 143-168.
- CRANZ, F.E. (1976). «The Renaissance reading of *De anima*». En *Platon et Aristote à la Renaissance: xve Colloque Internationale de Tours*. París, p. 359-373.
- DE PETRIS, A. (1975). «Le teorie umanistiche del tradurre e l'*Apologeticus* di Giannozzo Manetti». *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 37, p. 15-32.
- DI CAMILLO, O. (1976). *El humanismo castellano del siglo xv*. Valencia.
- (1988). «Humanism in Spain». En RABIL, A. (ed.). *Renaissance Humanism. Foundations, forms, and legacy*, vol. 2: *Humanism beyond Italy*. Fidalelfia, p. 55-108.
- DI STEFANO, G. (1968). *La découverte de Plutarque en Occident*. Turín.
- FAULHABER, Ch. (1997). «Sobre la cultura ibérica medieval: las lenguas vernáculas y la traducción». En LUCÍA, J.M. (ed.). *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de literatura medieval*. Universidad de Alcalá de Henares, p. 587-597.
- FRANCESCHINI, E. (1955). «Leonardo Bruni e il 'vetus interpres' dell' etica a Nicomaco». *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruni Nardi*, vol. I. Florencia, p. 144-176.
- FUBINI, R. (1966). «Tra umanesimo e concili». *Studi medievali*, 7, p. 323-370.
- (ed.) (1969). Poggio BRACCIOLINI, *Opera omnia*. Turín.
- GARCÍA YEBRA, V. (1979-80). «¿Cicerón y Horacio, preceptistas de la traducción?». *Cuadernos de filología clásica*, 16, p. 139-154.
- GARIN, E. (1947-50). «Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo xv». *Atti e memorie dell' Accademia fiorentina di scienze morali «La Colombaria»*, 16, p. 55-104.
- GERL, H.B. (1981). *Philosophie und philologie. Leonardo Brunis Übertragung der nicomachischen Ethik in ihren philosophischen Prämissen*. Múnich.
- GONZÁLEZ ROLÁN, T.; MORENO, A.; SAQUERO, P. (2000). *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo xvi. Edición y estudio de la «Controversia Alphonsiana» (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio)*. Madrid.
- GRABMANN, M. (1926). «Eine ungedruckte Verteidigungsschrift von Wilhelms von Moerbeke Übersetzung der Nikomachischen Ethik gegenüber dem Humanisten Leonardo Bruni». *Mittelalterliches Gesitesleben*, I, p. 440-448.
- GRAFTON, A.; JARDINE, L. (1987). *From Humanism to the humanities. Education and liberal arts in Fifteenth- and Sixteenth-century Europe*. Cambridge (Mass.).
- GRIFFITHS, G.; HANSKINS, J.; THOMPSON, D. (ed. e introd.) (1987). *The humanism of Leonardo Bruni. Selected texts*. Binghamton, The Renaissance Society of America.
- GUALDO ROSA, L. (1985). «Le traduzione dal greco nella prima metà del' 400: alle radici del classicismo europeo». En *Hommage à Henry Bardon*. Bruselas, p. 177-193.
- GUENDET, G. (1933). «Cicéron et Saint Jérôme traducteurs». *Révue des études latines*, XI, p. 380-400.
- GUMBRECHT, H.U. (1988). «Complexification des structures des savoir: L'essor d'une société nouvelle à la fin du Moyen Âge». *Grundriss der romanischen Literatur des Mittelalters*, vol. VIII / 1. Heidelberg, p. 20-28.
- HANSKINS, J. (1994). «Translation practice in the Renaissance: the case of Leonardo Bruni». En TERNES, Ch.M. (ed.). *Methodologie de la traduction: de l'Antiquité à la Renaissance*. Luxemburgo, p. 154-175.
- HARTH, H. (1968). «Leonardo Brunis Selbstverständnis als Übersetzer». *Archiv für Kulturgeschichte*, 50, p. 41-63.
- HERNÁNDEZ, M<sup>a</sup> I. (1998). *En la teoría y en la práctica de la traducción. La experiencia de los traductores castellanos a la luz de sus textos (siglos xiv-xv)*. Salamanca.

- HEUSCH, C. (1996). «El renacimiento del aristotelismo dentro del humanismo español». *Atalaya*, 7, p. 11-40.
- IMPEY, O. (1972). «Alfonso de Cartagena, traductor de Séneca y precursor del humanismo español». *Prohemio*, 3, p. 472-494.
- KRAYE, J. (1996). «Filólogos y filósofos». En KRAYE, J. (ed.). *Introducción al humanismo renacentista*. Cambridge University Press, p. 189-209.
- KRISTELLER, P.O. (1962). *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*. Padua.
- LAWRANCE, J.N.H. (ed.) (1979). *Un tratado de Alonso de Cartagena sobre la educación y los estudios literarios*. Universidad Autónoma de Barcelona.
- (1990). «The impact of Humanism in the Iberian Peninsula». En GOODMAN, A.E.; MACKAY, A. (eds.). *The impact of Humanism in Western Europe*. Londres, p. 220-258.
- (1991). «La autoridad de la letra: un aspecto de la lucha entre humanistas y escolásticos en la Castilla del siglo XV». *Atalaya*, 2, p. 86-107.
- LOCKWOOD, D.P. (1951). *Ugo Benzi, medieval philosopher und physician*. Chicago University Press.
- MOLL, Á. (1992). «Pier Candido Decembrio en España: estado de la cuestión». En LUCÍA, J.M. y otros (eds.). *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, vol. II. Universidad de Alcalá de Henares, p. 465-474.
- MORRÁS, M. (1993a). *Alonso de Cartagena: Edición y estudio de sus traducciones de Cicerón*. Universidad Autónoma de Barcelona.
- (1993b). «Un tópico ciceroniano en el debate entre las armas y las letras». En NASCIMENTO, A.; ALMEDIA, C. (eds.). *Actas di IV Congresso da Associação Hispânica Medieval*, vol. IV. Lisboa, p. 115-122.
- (1995). «Sic et non: Alonso de Cartagena y los *studia humanitatis*». *Evphrosyne*, 23, p. 333-346.
- (ed. e introd.) (1996a). *Los libros de Tulio: De senetute, De los ofiçios*. Universidad de Alcalá de Henares.
- (1996b). «Latinismos y literalidad en el humanismo vernáculo: las ideas de Alonso de Cartagena». *Livius*, 4, p. 35-58.
- (trad. e intr.) (2000). *Manifiestos del humanismo*. Barcelona.
- MOTA, C. (1992). «Sobre la fortuna del compendio de las *Éticas* de Aristóteles atribuido a Alonso de Cartagena y Alonso de la Torre». En LUCÍA, J.M. y otros (eds.). *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. II. Universidad de Alcalá de Henares, p. 549-561.
- NASCIMENTO, A. (1998). «Traduzir, verbo medieval: As lições de Bruni Aretino e Alonso de Cartagena». En PÉREZ GONZÁLEZ, M. *Actas II Congreso de latín medieval (León, 11-14 de noviembre de 1997)*, vol. I. Universidad de León, p. 133-156.
- NORTON, G.P. (1984). *The ideology and language of translation in Renaissance France and their humanist antecedents*. Ginebra.
- NOVATI, F. (ed.) (1891-1911). Coluccio SALUTATI, *Epistolario*. Roma.
- OKSALA, P. (1953). *Die griechischen Lehnwörter in den Prosaschriften Ciceros*. Helsinki.
- PAGDEN, A.R.D. (1975). «The diffusion of Aristotles moral philosophy in Spain, ca. 1400-ca. 1600». *Traditio*, 31, p. 287-313.
- PARRILLA, C. (1996). «En torno al *Libro de Séneca contra la ira e la saña*». En ALVAR, C.; LUCÍA, J.M. (eds.). *La literatura en la época de Sancho IV*. Universidad de Alcalá de Henares, p. 245-255.
- PÉREZ GONZÁLEZ, M. (1996). «La traducción literaria según Leonardo Bruni». En *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI en España*. Cáceres, p. 377-384.

- (1998). «Leonardo Bruni y su *De interpretatione recta*». *Cuadernos de filología clásica*, 5, p. 193-233.
- (ed.) (1998). *Actas del II Congreso de latín medieval (León, 11-14 de noviembre de 1997)*. Universidad de León.
- REYNOLDS, L.; WILSON, N. (1986). *Copistas y filólogos*. Madrid.
- RICO, F. (1988). «Humanismo y ética». En CAMPS, V. (ed.). *Historia de la ética. De los griegos al Renacimiento*. Barcelona, p. 507-540.
- (1993). *El sueño del Humanismo*. Madrid.
- RIERA I SANS, J. (1989). «Catàleg d'obres traduïdes en castellà durant els segles XIV i XV». En FERRANDO, A. (ed.). *Segon Congrés Internacional de la Llengua Catalana*. Valencia, p. 699-709.
- ROUND, N. (ed. e intr.) (1993). *Libro llamado Fedron. Plato's Phaedo translated by Pero Díaz de Toledo (MS Madrid, Biblioteca nacional Vitr. 14,4)*. Londres.
- (1998). «'Perdóneme Séneca'. The Translational practices of Alonso de Cartagena». *Bulletin of Hispanic Studies*, (Glasgow) 75, p. 17-29.
- RUBIO, F. (1952). «La *Ética a Nicómaco* traducida por el aretino: dos cartas inéditas de la discutida traducción». *La Ciudad de Dios*, XLXIV, p. 553-578.
- RUBIO TOVAR, J. (1997). «Algunas características de las traducciones medievales». *Revista de literatura medieval*, IX, p. 197-243.
- SABADDINI, R. (1900). «Del tradurre i classici antichi in Italia». *Atene e Roma*, 19-20, cols. 201-217.
- SALAZAR, A. (1976). «El impacto humanístico de las misiones diplomáticas de Alonso de Cartagena en la corte portuguesa entre medioevo y renacimiento (1421-1431)». En DEYERMOND, A.D. *Medieval Hispanic Studies presented to Rita Hamilton*. Londres, p. 215-226.
- SANTOYO, J.C. (1988). *Teoría y práctica de la traducción. Antología*. Universidad Autónoma de Barcelona.
- SCHMITZ, Ch.B. (1983). *Aristotle in the Renaissance*. Cambridge (Mass.).
- SEIGEL, J. (1988). *Rhetoric and philosophy in Renaissance Humanism from Petrarch to Valla*. Princeton.
- SERÉS, G. (1997). *La traducción en España e Italia durante el siglo xv. La «Ilíada en romance» y su contexto cultural*. Salamanca.
- SERRA ZANETTI, P. (1961). «Sul criterio e il valore della traduzione per Cicerone e San Girolamo». *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani*, vol. II. Roma, p. 307-340.
- VASOLI, C. (1991). «Il dibattito tra Leonardo Bruni e Pedro García de Cartagena: Due culture a confronto». *Miscellanea umanistico-catalana*. Barcelona, p. 3-28.
- (1998). «L'umanesimo e la scolastica». En LEONARDI, C. (ed.). *Gli umanissimi medievali. Atti del II Congresso dell' «Internationales Mittellateinerkomitee»*. Florencia, p. 781-795.
- VEGA, M.A. (1994). *Textos clásicos de teoría de la traducción*. Madrid.
- VITI, P. (1998). «Leonardo Bruni e le polemiche antiumanistiche». En LEONARDI, C. (ed.). *Gli umanissimi medievali. Atti del II Congresso dell' «Internationales Mittellateinerkomitee»*. Florencia, p. 795-805.
- WIELAND, G. (1982). «The reception and interpretation of Aristotle's *Ethics*». En KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (eds.). *The Cambridge history of later medieval philosophy*. Cambridge University Press, p. 657-672.
- WITTLIN, C. (1995). «La revisió lingüística de l'antiga traducció catalana del *De regimine principum* d'Egidi Romà publicada el 1480 pel mestre Aleix de Barcelona». En *De la traducció literal a la creació literària*. Valencia-Barcelona, p. 137-156.



- (1998). «El oficio de traductor según Alfonso Tostado de Madrigal en su comentario al prólogo de san Jerónimo a las *Crónicas* de Eusebio». *Quaderns. Revista de traducció*, 2, p. 9-21.
- WOLL, D. (1988). «Übersetzung Theorir bei Cicero?». En LÜDTKE, J. *Energieia und Ergon*, vol. III. Tubinga, p. 341-350.
- ZACCARIA, V. (1952). «L'epistolario di Pier Candido Decembrio». *Rinascimento*, 3, p. 85-118.